



Fabelo Corzo, José Ramón. "Prólogo: Lugar de Risieri Frondizi en el pensamiento axiológico latinoamericano". En: *Risieri Frondizi. Pensamiento Axiológico. Antología*. Cali-La Habana: Biblioteca Americana, Universidad del Valle-Instituto Cubano del Libro. 1993. págs. VII-XXIII

Publicado originalmente como "Prólogo" al libro Risieri Frondizi. *Pensamiento Axiológico. Antología*. [Selección, Prólogo y Epílogo de José Ramón Fabelo]. Biblioteca Americana, Universidad del Valle-Instituto Cubano del Libro, Cali-La Habana, 1993, [pp. VII-XXIII]. (Revisado para su publicación en la Biblioteca Virtual de Filosofía y Pensamiento Cubanos – enero 2011)

La problemática de los valores ha ocupado un lugar importante entre las preocupaciones filosóficas de los pensadores latinoamericanos, sobre todo a partir de las décadas iniciales del siglo XX. Entre los autores que en este sentido requieren especial atención se encuentra Risieri Frondizi, por la importancia teórica y originalidad de sus ideas y por su propia intención de sistematizar y dar a conocer el pensamiento axiológico en el continente.

Risieri Frondizi (1910-1983) fue, sin dudas, uno de los filósofos latinoamericanos más destacados del siglo XX. Nacido en Posadas, Argentina, en 1910, se graduó de profesor de filosofía en Buenos Aires en 1935. Obtuvo la Maestría en la Universidad de Michigan en 1943 y el Doctorado en Filosofía en la Universidad Autónoma de México en 1950. Comienza su carrera docente en la Universidad de Tucumán en 1938, en la que por varios años ocupó la jefatura del Departamento de Filosofía y Letras. Por su oposición al peronismo, abandona Frondizi la Argentina en 1946 y comienza un peregrinaje que lo lleva a trabajar como docente en varias universidades del continente: Universidad Central de Venezuela (1947-1948), Pennsylvania (1948-1949), Yale (1949-1950), Puerto Rico (1951-1954) y Columbia (1955). Ante el derrocamiento del gobierno peronista mediante un golpe militar, Frondizi decide regresar a la Argentina en 1955, reasume su actividad como profesor en las universidades de La Plata (1955-1956) y Buenos Aires (1956-1966). En esta última trabajó además como Decano de la Facultad de Filosofía y Letras (1957) y como Rector de la Universidad (1957-1962). Con el golpe militar de 1966 Frondizi pasa de nuevo al exilio, labora en las universidades de California en los Ángeles, Texas y Southern Illinois en Carbondale y retorna más tarde a Venezuela. Muere en el año 1983 en el exilio.

El prestigio internacional de Frondizi se pone de relieve al ser elegido Presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Unión de Universidades de América Latina, así como miembro permanente del Instituto Internacional de Filosofía de París. Presidió además la Sociedad Filosófica Argentina y fue miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía.

En el año 1980, con motivo del 70 aniversario del pensador argentino fue publicado por la Editorial de la Universidad de Puerto Rico el libro *El hombre y su conducta* (Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi) en el que se reúnen 24 ensayos de pensadores latinoamericanos, estadounidenses y europeos en homenaje a la obra del prestigioso filósofo. Actualmente existe en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires un Centro de Investigaciones Éticas con el nombre de "Dr. Risieri Frondizi".

Aunque no puede considerarse a Frondizi como un hombre de ideas radicales en el plano social, sí debe caracterizarse como un pensador progresista y un luchador por la democracia y la libertad dentro del contexto histórico en que vivió. Particularmente significativos fueron sus ideas y su labor en relación al papel



de las universidades dentro de la problemática social latinoamericana. En el año 1970 escribió: "Las cosas no pueden continuar como hasta ahora. En América Latina sobrevendrá un cambio radical que puede ser violento o el resultado de un proceso de aceleración. ¿Qué debe hacer la universidad? ¿Ser agente espectador? ¿Debe mantenerse ajena a lo que ocurre a su alrededor y continuar trabajando rutinariamente en bibliotecas y laboratorios? ¿O, por el contrario, debe participar activamente en el proceso de cambio?"^[1]

En el plano práctico Frondizi también cosechó éxitos en su gestión universitaria. En 5 años de su trabajo como Rector de la Universidad de Buenos Aires consiguió duplicar el por ciento de graduados y realizar un meritorio trabajo en la formación educativa de los estudiantes.

Esto, unido a las circunstancias que caracterizaron su vida y que aquí muy someramente hemos descrito, evidencia que no nos encontramos ante la presencia de un simple filósofo de gabinete, sino de un hombre que luchó por la plasmación práctica de sus ideas.

La producción filosófica de Risieri Frondizi recoge entre sus obras principales *El punto de partida del filosofar* (1945); *Sustancia y función del problema del yo* (o *El yo como estructura dinámica*) (1952); *¿Qué son los valores?* (1958); *El hombre y los valores en la filosofía latinoamericana del siglo XX* (Antología realizada en colaboración con Jorge J. E. Gracia y editada por primera vez en 1975); *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977). De éstas, las tres últimas obras han sido dedicadas íntegra (las dos primeras) o parcialmente (la última) a la problemática axiológica. Además, su concepción sobre los valores es desarrollada también en varios artículos, entre los cuales pueden mencionarse: "Valor in genere y valores específicos" (1963), "Fundamentación axiológica de la norma ética" (1967), "Valor, estructura y situación" (1972).

Antes de pasar a referirnos directamente a la obra de Frondizi, creemos necesario abrir un paréntesis para ubicar a este pensador dentro de la historia misma de las ideas acerca de los valores, sobre todo en el continente latinoamericano.

La axiología o teoría de los valores disciplina relativamente joven en el panorama filosófico mundial, cuyo surgimiento como sistema data de la segunda mitad del siglo XIX adquirió gran difusión en el siglo XX y se incorporó prácticamente a todas las tendencias y escuelas filosóficas que a partir de entonces se desarrollaron en diferentes partes del mundo.

La preocupación filosófica por esta problemática ha sido expresión de los problemas reales y cotidianos que ha tenido que enfrentar la humanidad dentro del convulso período que abarca el último siglo y medio de su existencia. Se trata de una época en que han caducado y entrado en crisis muchos de los valores (morales, estéticos, políticos, religiosos, etc.) que se consideraban eternos e inamovibles en épocas anteriores. Han surgido valores nuevos y se han conformado sistemas de valores opuestos que pugnan entre sí, incluso, en el plano internacional.

Es evidente que detrás de cada programa político, código moral, sistema jurídico, política cultural o estrategia económica existe una determinada apreciación de los valores, que pretende justificarlos y, en muchos casos, otorgarles validez universal. Si esto es así y también está claro que estas apreciaciones son muchas veces diferentes de una región a otra, de un grupo social a otro o, incluso, de un individuo a otro, entonces es lógico que surjan las siguientes interrogantes: ¿qué son en fin de cuentas los valores?; ¿poseen una determinación objetiva o son simplemente el resultado de la apreciación subjetiva de quien los enjuicia?; ¿son estos valores permanentes e iguales bajo cualquier condición?; ¿existe algún orden jerárquico entre ellos?; y de existir, ¿por qué está determinado ese orden?; ¿puede el hombre equivocarse al enjuiciar uno u



otro valor?

A todas estas y otras interrogantes intentó dar respuesta la axiología desde su surgimiento. Como puede apreciarse, no se trata de un problema exclusivamente teórico, sino de incuestionable trascendencia práctica.

Pero de la misma forma que en la vida práctica unos sistemas de valores se enfrentaban a otros, en el plano teórico las ideas axiológicas se desarrollaron en una permanente controversia que continúa hasta nuestros días.

Dos han sido las líneas fundamentales que han protagonizado este debate axiológico: la tendencia objetivista, que concibe el valor como esencia ideal suprahumana eterna e inmutable, ante la cual el hombre no puede hacer otra cosa que tratar de captarla y plasmarla terrenalmente; y la vertiente subjetivista, que explica los valores partiendo del deseo, el gusto o el placer del sujeto, que sirve de base para una visión relativista de lo valioso, al hacerlo depender de las cambiantes impresiones subjetivas de los individuos. Dentro de cada una de estas líneas existen diferentes variantes, así como algunas que pretenden adoptar posiciones intermedias o diferentes al subjetivismo y el objetivismo. En este último caso se encuentra el naturalismo, que entiende el valor como una cualidad natural más de los objetos, pero que se enreda indefectiblemente en explicaciones objetivistas o subjetivistas al tratar de fundamentar el origen de esas propiedades “especiales” de los objetos.

Éstas eran las principales respuestas que se ofrecían al problema fundamental de la axiología ya desde finales del siglo XIX y principios del XX. Sin embargo, dadas las características propias del desarrollo social latinoamericano y la relativa tardanza con que llegaban a nuestras tierras las preocupaciones filosóficas surgidas en otras latitudes, los estudios axiológicos que se desarrollaban en el escenario mundial no tuvieron una repercusión inmediata en nuestro continente.

Este hecho forma parte de una regularidad general que ha caracterizado gran parte de la producción filosófica latinoamericana y que condiciona la necesidad de un ángulo especial para su análisis.

Como es conocido, el pensamiento filosófico latinoamericano no puede ser enjuiciado con los mismos patrones con que se analiza el pensamiento filosófico mundial, aun cuando aquí se repitan o reproduzcan las mismas corrientes y tendencias de la filosofía europea o norteamericana. Necesariamente estas ideas adquieren un matiz propio al llegar a nuestras tierras.

De ahí que las distintas corrientes del pensamiento filosófico mundial tengan, por lo general, al asentarse en nuestro continente, raíces sociales y gnoseológicas diferentes a aquellas que condicionaron su surgimiento en Europa o en los Estados Unidos. Uno de los ejemplos más clásicos y mejor estudiados es el positivismo, que a la vez constituye el necesario punto de partida para una aproximación al estudio del pensamiento axiológico latinoamericano.

El positivismo en América Latina tuvo una gran significación teórica y social al enfrentarse a la escolástica, al representar un acercamiento a la ciencia (sobre todo a las ciencias naturales), al expresar un rechazo al dogmatismo y al convertirse de hecho en un instrumento para el progreso social. Esto ha llevado a algunos autores a la conclusión de que el positivismo ha sido en nuestras tierras una filosofía auténtica en el sentido de que vino a dar respuesta a las demandas y exigencias de la época en un momento en el que aún no estaban creadas las condiciones ni objetivas, ni subjetivas, para la recepción generalizada de otras ideas más modernas.^[2]



También conocemos que con el andar del tiempo el positivismo se va convirtiendo en una doctrina conservadora en América Latina y pasa a ser utilizada como fundamento teórico de sistemas políticos reaccionarios. Es el caso, entre otros, de la dictadura de Porfirio Díaz, en la cual el positivismo se convirtió en filosofía oficial.

En las primeras décadas del siglo XX surge una generación de filósofos latinoamericanos que rechazan el positivismo, tanto desde el punto de vista de las fuerzas sociales retrógradas que esta doctrina calzaba, como desde el ángulo de las limitaciones teóricas que cada vez más ponía en evidencia.

Esta generación de filósofos se opone al empirismo extremo de esta corriente, a la concepción mecanicista del determinismo que en ella se propugnaba, a la negación que de la libertad hacía, a la naturalización absoluta del hombre. Todos estos aspectos constituían limitaciones reales de la concepción positivista y los filósofos latinoamericanos se percataban de las mismas.

Con este rechazo al positivismo se prepara el terreno para la penetración de las ideas axiológicas en Latinoamérica, ideas vinculadas al reconocimiento de la importancia de los valores humanos, de la interpretación ética y estética de la realidad latinoamericana, del estudio de la libertad del hombre y de la responsabilidad individual por su conducta. En otras palabras, la penetración y popularización ulterior que tuvo la axiología en América Latina está íntimamente vinculada al rechazo al positivismo como doctrina que desconocía el carácter social del hombre y que, por lo tanto, lo concebía como un ser natural, biológico, perdiendo de vista la diferencia entre el hombre y la naturaleza. Las siguientes palabras del filósofo argentino Alejandro Korn muestran con evidencia el sentimiento característico para esa época: "No podemos aceptar una filosofía que anonada la personalidad humana, reduce su unidad a un fenómeno biológico, le niega el derecho a forjar sus valores y sus ideales, le prohíbe trascender con el pensamiento el límite de la existencia empírica". [3]

En estas condiciones el pensamiento axiológico mundial encontró un terreno muy fértil en América Latina. Desde las primeras décadas del siglo XX la preocupación por los valores penetra los círculos filosóficos latinoamericanos, fundamentalmente, a través de dos vertientes: el sociologismo francés vinculado a los nombres de Durkheim y Bouglé que tuvieron en América Latina en la figura de Antonio Caso a su más ferviente seguidor y la fenomenología, representada por Max Scheler y Nicolai Hartmann, que, al parecer, constituyó la vía más importante por la que penetró la preocupación axiológica en el continente.

Con la difusión de esta última corriente, ya desde finales de la década del 20 y sobre todo en la del 30, adquirió gran popularidad la temática de los valores. En esto desempeñó un papel muy importante la *Revista de Occidente*, publicada en España, y, en especial, el artículo de Ortega y Gasset "¿Qué son los valores?", que apareció en dicha revista en 1923. En este artículo, Ortega exponía entusiastamente la concepción axiológica de Max Scheler.

Ortega era ya en esta época una figura que gozaba de mucho prestigio en los círculos intelectuales latinoamericanos y, dada las condiciones de rechazo al positivismo y la avidez que existía por nuevas fórmulas en la comprensión de la sociedad y de los valores sociales, no resultó difícil que se aceptara casi automáticamente la concepción de Scheler como la concepción absoluta y última de los valores. A ello se une también el hecho de que, como conocemos, el continente latinoamericano es marcadamente religioso y el rechazo al positivismo necesariamente tenía que vincularse con cierto retorno a posiciones por él criticadas, es decir, de la escolástica, implicando ello una especie de regreso a algunas ideas teológicas, lo cual se avenía muy bien al carácter de la concepción axiológica de Scheler, en la cual los valores religiosos ocupan un primer plano dentro de la pirámide jerárquica de valores que él propone.



Esto condicionó la rápida propagación de las ideas axiológicas de la fenomenología en el continente latinoamericano. De inmediato muchos filósofos se adscribieron directamente a la concepción scheleriana y sus ideas sobre los valores empezaron a aparecer por doquier en libros de textos, cursos universitarios, artículos en revistas especializadas, etc. Con posterioridad tuvo gran influencia también en el continente latinoamericano el discípulo y continuador de Scheler, Nicolai Hartmann, cuya concepción, unida a la de su maestro, ha quedado como la expresión clásica del objetivismo axiológico.

En sentido general el objetivismo en América Latina se desarrolló bastante apegado a la concepción de sus clásicos europeos, comprendiendo al valor como una esencia ideal, eterna e inmutable, a priori y absoluta. La escala jerárquica de valores, según los adeptos a esta concepción, es también absoluta e inmutable, así como eterna en el tiempo. El conocimiento del valor es posible sólo a través de la intuición emocional, propia únicamente para determinados elegidos capaces de realizar esos valores en la vida. Según García Maynez, por ejemplo, son precisamente los santos, los fundadores de religiones, los grandes líderes, los grandes pensadores, los que son capaces de captar el valor y de guiar el resto de las masas hacia la plasmación terrenal de ese valor ideal.^[4] De esta forma, supone el objetivismo que los valores se depositan en las cosas, pero el valor mismo no cambia en lo absoluto. Las cosas pueden cambiar, pueden dejar de ser valiosas, pero como resultado de esto no se afecta el valor que sigue siendo eterno e inmutable. Esta es, en resumen, la concepción objetivista que predominó en el pensamiento filosófico latinoamericano, por lo menos, en las tres siguientes décadas a partir de los años 30 del siglo XX, es decir, hasta los años 60 del mencionado siglo.

Entre los representantes más importantes de la concepción objetivista en América Latina en esas décadas se encuentran Juan Llambías de Azevedo (Uruguay), Eduardo García Maynez (México), Octavio Nicolás Derisi (Argentina), Luis Recasens Siches (de origen español radicado en México) y otros.

En las tres últimas décadas del siglo XX, por su parte, comenzó a prevalecer, aunque no siempre de manera autorreconocida, la axiología subjetivista, sobre todo en los marcos de la filosofía analítica.

Esta corriente filosófica, asociada en sus orígenes a los nombres de G. E. Moore, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena, también llega a América Latina con una relativa tardanza en comparación con sus fuentes primarias en Europa. Mientras que en el llamado “viejo continente” esta tendencia nacía con el siglo mismo, en América Latina la filosofía analítica adquiere divulgación sólo en la década del 50 y del 60 (antes sólo excepcionalmente se abordaba y casi siempre de manera crítica), convirtiéndose a partir de los años 70 en una de las principales tendencias del pensamiento filosófico latinoamericano.

El tardío “arribo” de esta corriente a tierras latinoamericanas está asociado no sólo a factores coyunturales como lo fueron la ausencia de traducciones (que se extendió prácticamente hasta la década del 40) y la fuerte influencia que ejercía la filosofía germánica a través de Ortega y su Revista de Occidente y los emigrantes españoles que por lo general seguían la misma línea. Además de estos factores, un elemento esencial lo constituyó el rechazo generalizado (y prevaleciente durante toda la primera mitad del siglo) al positivismo, corriente con la que se encuentra estrechamente emparentada la filosofía analítica, la cual es identificada por muchos con el positivismo lógico.

Desde sus mismos orígenes la filosofía analítica se propone un regreso a la ciencia, al verdadero quehacer científico, rechazando la especulación metafísica de las filosofías tradicionales. Para ello, e independientemente de las diferencias entre los miembros de esta corriente nada homogénea, son necesarios, al menos, dos elementos: a) la realización del análisis, o, lo que es lo mismo, la descomposición del todo complejo en sus partes, la distinción e investigación de éstas, de sus relaciones mutuas y de su



vínculo con el todo; b) la investigación lógica del lenguaje, de sus conceptos y proposiciones, mediante la cual es que se lleva a efecto el análisis. Estos son, a la vez, los rasgos más generales de esta corriente, como lo muestra la enumeración que intenta hacer Jorge J. E. Gracia: “la preocupación por el lenguaje y la aclaración de su significado, el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico, una actitud positiva hacia la ciencia, y el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas”.^[5]

Sólo cuando la fenomenología y otras corrientes imperantes durante la primera mitad de siglo comenzaron a ceder terreno ante su incapacidad para explicar la realidad social del continente y el sistema de valores auténticamente latinoamericano y demostraron que no llegaban a ser una alternativa realmente válida ante el positivismo por ellos criticado, sólo entonces se abrió la posibilidad para la reincorporación otra vez del positivismo, ahora en su nueva versión como positivismo lógico, filosofía analítica o análisis filosófico, en el pensamiento social latinoamericano. Claro que, ya para entonces, el positivismo filosófico analítico no constituye la única alternativa. En las décadas que siguieron a los años 60 se desarrollaron con fuerza también el marxismo (que venía fortaleciendo sus posiciones desde los años 20 del propio siglo) y la llamada filosofía latinoamericanista (que incluye a la filosofía y a la teología de la liberación), además de que todavía corrientes como la fenomenología y el existencialismo conservan cierta vitalidad. En estas condiciones la filosofía analítica se presenta a sí misma como la más científica, pero con esto no puede evitar lo que para algunos constituye una dosis excesiva de abstracción, academicismo y alejamiento de la vida, con lo cual esta filosofía termina siendo, a fin de cuentas, la más abstracta, la más academicista y la más alejada de la realidad y los problemas de América Latina.^[6]

Claro, que no todos los subjetivistas en axiología son filósofos analíticos, pero sí a la inversa, es decir, prácticamente todos los analíticos adoptan en consecuencia una postura subjetivista ante los valores, aun cuando ellos mismos no lo reconozcan. Y, por otra parte, en sentido general, la mayoría de los axiólogos de este signo en el continente, al menos en las últimas dos décadas que vivió Frondizi (murió en 1983) pertenecieron a esta tendencia del positivismo contemporáneo.

Como toda escuela subjetivista en axiología, los pensadores de este corte en América Latina conciben, en última instancia, la fuente del valor en el sujeto, en su capacidad valorativa, lo cual condiciona una visión relativista de los valores. Sin embargo, algo muy peculiar y bastante generalizado en el pensamiento subjetivista latinoamericano es su no autorreconocimiento como tal, es decir, la intención de superar no sólo el objetivismo, sino también el subjetivismo, y la apelación para ello a la relación sujeto-objeto. Esto es indudablemente un signo positivo. Pero no llega, a nuestro juicio, a convertirse en una realidad, debido a las propias limitaciones teóricas que este pensamiento se autoimpone al seguir la ruta analítica o de otras versiones del subjetivismo contemporáneo.

Entre los axiólogos subjetivistas contemporáneos a Frondizi tenemos a Miguel Bueno (México), Robert Hartman (México), Augusto Salazar Bondy (Perú), Francisco Miró Quesada (Perú) y otros.

En este contexto desarrolla Frondizi su obra, quien desde un inicio se propone la realización de una revisión crítica del pensamiento filosófico y axiológico anterior y la elaboración, en el último caso, de una concepción que esté por encima y a la vez contenga los mejores elementos del objetivismo y el subjetivismo.

Resulta difícil ubicar a Frondizi dentro de una tendencia filosófica definida. El mismo nunca intentó hacerlo, si bien es cierto que en su obra se pone de manifiesto la influencia (autorreconocida) de diversos filósofos y escuelas, entre los que cabe mencionar a Whitehead, Russell, Hocking, C. I. Lewis, R. B. Perry, J. Dewey, Husserl y la Escuela de la Gestalt (Wertheimer, Koffka, Köhler). La variedad de fuentes de su pensamiento



está asociada a las propias vicisitudes que caracterizaron su vida personal. Comienza con una formación franco-alemana recibida de sus maestros argentinos, en especial de Francisco Romero. Su labor en otros países y, particularmente, en los Estados Unidos, lo pone en contacto con la producción filosófica inglesa y norteamericana.

No compartimos la idea de Miró Quesada referida a la caracterización de Frondizi como un filósofo de tendencia analítica.^[7] Aun cuando en su obra encontramos rasgos aislados de esta corriente, encerrarlo en ella sería, a nuestro juicio, mutilar la dimensión real de su pensamiento filosófico. No obstante, sí nos adherimos a la opinión de filósofo peruano en cuanto a que Frondizi constituye uno de los pensadores más originales del continente latinoamericano y uno de los primeros “que se propone la magna tarea de elaborar un verdadero sistema filosófico”.^[8]

Para la creación de este sistema el pensador argentino comienza por cuestionarse la naturaleza del propio filosofar.^[9] Este análisis presupone abordar de manera crítica las formas históricamente existentes de hacer filosofía. Para Frondizi estas formas han sido fundamentalmente dos, llamadas por él la concepción “poético-religiosa” y la concepción “científica” o “cientificista”. Ambas formas, a pesar de contener elementos positivos, tienen el defecto de que absolutizan un aspecto determinado: la primera es demasiado parecida al arte, carece del rigor necesario y no parte de la realidad; la segunda, bajo la pretensión de una rigurosidad científica, se concentra en los detalles y pierde de vista la totalidad necesaria a toda doctrina filosófica.

Al margen de la cuestionable validez de tal clasificación de los sistemas filosóficos, en la crítica a ambas líneas Frondizi pone de manifiesto un rasgo general de todo su pensamiento filosófico: la tendencia a superar los extremos y a buscar una solución sintética que abarque los elementos positivos contenidos en las concepciones en disputa.

A través de esta crítica llega Frondizi a la conclusión de que la filosofía debe partir de la experiencia, debe ser lógicamente rigurosa y, a la vez, aspirar a una visión generalizadora de la realidad. Esa experiencia, aunque se personifica en la figura del filósofo, trasciende la experiencia individual del mismo, presupone la de la sociedad y la de la humanidad a través de su historia. De tal forma, la filosofía debe ser comprendida como una teoría general (o total) de la experiencia.

Así entendida, la filosofía debe partir, en consideración del filósofo argentino, del análisis del yo, como centro nucleador de la experiencia, para, de ahí, seguir al estudio de las actividades y de los objetos de esas actividades. Yo, actividad y objeto son los componentes de la experiencia, y el sistema filosófico que Frondizi se propone pretende seguir este camino. En consecuencia, desarrolla su teoría del yo en el libro titulado precisamente *Sustancia y función del problema del yo*, en el que, después de analizar críticamente las concepciones llamadas por él reduccionistas, llega a la conclusión de que el yo es una estructura, una totalidad que posee propiedades que no poseen sus elementos constitutivos.^[10] Esta categoría de estructura, que, según Frondizi, permite superar las limitaciones de las concepciones anteriores sobre el yo, tiene un papel muy importante en todo su pensamiento filosófico (como podremos observar en su concepción del valor) y es tomada de la teoría psicológica de la Gestalt.

A partir de este momento, sin embargo, Frondizi se aparta un tanto del camino programado y se concentra en los problemas del hombre y de los valores, como lo muestra el contenido de sus tres últimos libros. La teoría del hombre queda así como parte importantísima de su sistema filosófico y, dentro de ella, el problema moral ocupa el lugar cimero.

La concepción axiológica de Frondizi se vincula estrechamente a su intento de fundamentar una nueva ética,



como se pone de manifiesto en su última obra capital *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, en la que parte del análisis crítico a la ética kantiana con el objetivo de demostrar la necesidad de crear una doctrina moral sustentada en una peculiar teoría de los valores.

Dos son las direcciones fundamentales a las que va dirigida la crítica de Frondizi a la ética de Kant. La primera de ellas está asociada a la exigencia kantiana de que la máxima de nuestra acción pueda universalizarse para ser moral. Según Frondizi existen máximas que son universalizables y, sin embargo, conducen a la inmoralidad y, por el contrario, se da el caso de que la máxima no se puede universalizar y, no obstante, se corresponde precisamente con lo que se debe hacer. El pensador argentino sitúa varios ejemplos en los que convincentemente muestra la validez de esta crítica dirigida contra el carácter abstracto y ahistórico de la promulgada universalización kantiana. El mismo mensaje puede extraerse de la segunda crítica a la ética de Kant, referida a la imposibilidad de ésta de resolver los conflictos éticos reales. ¿Qué pasa se cuestiona Frondizi cuando estamos ante dos acciones incompatibles igualmente universalizables? Kant no ofrece respuesta a esta interrogante.

Según Frondizi, el principal error de Kant consiste en no prestar atención a los valores que orientan la conducta y a los que nos permiten juzgar sus consecuencias. Es necesario encontrar en los valores el criterio que posibilite determinar la superioridad de un deber sobre otro, ya que la simple alternativa kantiana entre el bien y el mal no es suficiente, sobre todo, en los casos en que estamos ante la presencia de un conflicto de deberes o de bienes, que en las circunstancias dadas son incompatibles y obligan al individuo a decidirse por uno de ellos a despecho del otro. Y como detrás de un conflicto de deberes o de bienes hay un conflicto de valores, será necesario resolver el problema axiológico para resolver esta cuestión.

Esta misma idea de asociar la doctrina de los valores a la fundamentación de la ética aflora en otras obras del filósofo argentino. En su trabajo titulado precisamente "Fundamentación axiológica de la norma ética" Frondizi trata de demostrar que en la base de toda norma moral descansa un determinado valor. Es esta conexión con los valores lo que permite no reducir el *deber-ser* al *ser*, es decir, no fundamentar la legitimidad de una norma ética única y exclusivamente por la conducta real de la gente. Y, por otro lado, son también los valores los que posibilitan evadir el otro extremo que concibe a la moralidad como totalmente divorciada de la realidad y como algo *a priori*. Según su opinión, el *deber-ser* depende del *ser*, precisamente, por medio del valor correspondiente; y de la misma forma que el valor no se reduce a la suma de los hechos, el *deber-ser* se apoya en el *ser*, pero va más allá de éste. De ahí que Frondizi llegue a la conclusión de que el valor constituye el fundamento legítimo de toda norma moral. La norma moral que dice "no debes matar" se apoya en el valor de la vida humana, y así en todos los casos. Ante un conflicto entre dos normas ha de elegirse aquella que esté sustentada por el valor superior en las circunstancias dadas. De esta forma, concluye Frondizi, la moralidad dejará de ser comprendida como un mecanismo restrictivo de la conducta humana y aparecerá ante todos como lo que realmente es, como el instrumento mediante el cual los valores positivos y superiores orientan la capacidad creadora del hombre, lo guían en su vida y actividad y crean el sentido de repudio ante la destrucción, la muerte, la injusticia y el aniquilamiento.

Hasta aquí hemos reproducido muy sintéticamente la argumentación que Frondizi ofrece para demostrar la necesidad de una fundamentación axiológica de la ética. En sentido general coincidimos con la conclusión a la que él arriba acerca del vínculo entre valores y normas morales. Las normas surgen y se consolidan en la conciencia social como resultado de la relación valorativa del hombre con la realidad. Sin embargo, con esto aún no se resuelve todo el problema, queda por solucionar lo principal: ¿qué es el valor?, ¿cuál es su naturaleza? Si el valor descansa en el fundamento de la norma ética, ¿cuál es el fundamento del valor?, ¿depende el valor de las preferencias y deseos de los hombres o posee un sustento objetivo? Es evidente que no avanzaremos un paso más en la comprensión del pensamiento ético y axiológico de Frondizi si no



pasamos al análisis de sus ideas sobre la naturaleza del valor.

Para esto, presentaremos a continuación una selección antológica de la obra del pensador argentino. La selección tendrá como objetivo fundamental dar a conocer los elementos más esenciales de su comprensión de los valores.

Observaremos que con un lenguaje sencillo y ameno Frondizi nos introduce en el complejo y apasionante mundo de los valores humanos, partiendo siempre de un análisis crítico, riguroso y a la vez mesurado, de las teorías existentes sobre esta problemática.

Los trabajos de Frondizi que aquí se presentan están ordenados cronológicamente. Con ello hemos querido poner en evidencia la continuidad y evolución de su pensamiento, así como los nuevos argumentos elaborados en favor de sus tesis centrales.

Siempre que ha sido posible hemos tratado de evitar la repetición o reiteración de las mismas ideas en dos o más obras. De todas formas esta intención no ha podido ser cumplida en todos los casos a fuerza de no arriesgar la lógica de la exposición del material en cuestión. Sí hemos prescindido de aquellos fragmentos o capítulos que no poseen importancia esencial desde el ángulo del objetivo de la presente antología.

Los trabajos aquí reunidos han sido extraídos de las siguientes fuentes: capítulos I, II y V del libro *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología* (1958); artículos "Valor in genere y valores específicos" (1963), "Fundamentación axiológica de la norma ética" (1967) y "Valor, estructura y situación" (1972); y capítulos III, X y XI del libro *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977). Consideramos que esta selección es totalmente representativa de la teoría de los valores de Risieri Frondizi. Tradicionalmente el prólogo a la obra de un determinado pensador incluye la valoración de la misma por parte del prologuista. En esta ocasión hemos preferido no adelantar ningún juicio de valor sobre la teoría axiológica de Frondizi, estimular al lector a seguir por sí mismo el pensamiento de este interesante filósofo y a extraer sus propias consideraciones de la lectura de esta selección. En consecuencia con ello hemos reservado para el final nuestra valoración, que será presentada a manera de epílogo y que permitirá al lector confrontar sus criterios con los nuestros y suscribir, disentir o enriquecer las consideraciones aquí presentadas.

[1] Risieri Frondizi: "La universidad en un mundo de ten-siones, Deslinde", en: *Cuadernos de cultura política universitaria*, UNAM, México, 1970, p. 3.

[2] Sobre las particularidades del positivismo latinoamericano ver: Pablo Guadarrama y Edel Tussel: *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, Editorial de Ciencias Sociales, Ciudad de La Habana, 1987, pp. 21-32.

[3] Alejandro Korn: *Obras*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1938-1940, vol. 3, pp. 279-280.

[4] Ver: América Pérez Sánchez: "El problema del conocimiento valorativo en la filosofía de Eduardo García Maynez", en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 1988, No. 16, pp. 54.



[5] Jorge J. E. Gracia, Eduardo Rabossi, Enrique Villanueva, Marcelo Dascal: *El análisis filosófico en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 18.

[6] En una clasificación de las tendencias que hacia finales de los años 80 del siglo XX caracterizaban al pensamiento filosófico latinoamericano el filósofo cubano Pablo Guadarrama González ubica a la filosofía analítica fundamentalmente dentro de lo que él llama “tendencia her-menéutica o exegética”. “Este tipo de filósofo latinoamericana-no -escribía Guadarrama- se caracteriza por dirigir casi siem-pre su mirada al cielo de las grandes abstracciones, que muchas veces expresa en el idioma extranjero de origen, o mediante la creación de neologismos indescifrables en algunos casos para el hombre de mediana cultura filosófica. Natural-mente su mensaje no está dirigido a la ‘plebe’, argumentarán, sino a un círculo cerrado de discípulos o seguidores de la misma escuela de pensamiento, que de igual forma podrán transmitir en la misma longitud de onda tal logomaquia.” (Pablo Guadarrama González: *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Bogotá-Santa Clara, 1990, p. 172).

[7] Ver: Francisco Miró Quesada: “La filosofía de Risieri Frondizi”, en: *El hombre y su conducta: Ensayos filosóficos en honor de Risieri Frondizi*, Río Piedra, Puerto Rico, 1980, p. 41.

[8] *Ibíd.*, p. 46.

[9] Ver: Risieri Frondizi: *El punto de partida del filosofar*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1945.

[10] Ver: Risieri Frondizi: *Sustancia y función del problema del yo*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1952, p. 193.